بخشعلی قنبری

نقد و بررسی کتاب



مقدمه

در میـان ادیان وحیانی دو دین زردشـتی و یهود اسـت که عرفان در آن‌ها آن‌چنان که باید و شـاید ریشـه ندوانده اسـت. نه در زردشتی با سلسـله‌های عرفانی مواجه هسـتیم و نه در یهود؛ حتـی در تاریخ آن دو دین به طور مسـتمر افـراد عارف قابل توجهی نیز دیده نمی‌شوند. از دین زردشتی تنها قرائت‌هایی عرفانی به دست داده‌اند که تنها برگاهان متکی اسـت، ولی دین یهود، عارف یا سلسله عرفانی را داشته است، چه، تورات، کتاب اشعیا، کتاب حزقیال و دانیال از کتب عهد عتیـق و کتب بین‌العهدین و نیز پاره‌ای آثار منسوب به پیامبران پیشین یهود حاوی گزاره‌های عرفانی قابل توجهی هسـتند، اما ظاهـراً از این همه اسـتعداد عرفانی نهفته در کتاب مقدس بهره چندانی برداشته نشـده و عارفان قابل ملاحظه‌ای در این سـنت پرورش نیافته‌اند، چه رسد به سلسله‌های عرفانی.

بـه رغم این این سـخن، در یهـود افراد یـا گروه‌هایی بودنـد که عَلَـم عرفان را بر دوش گرفته و سـعی کردنـد آن را به آیندگان بسـپارند، اما پـس از مدتی آنها نیز از این مقوله دسـت می‌شسـتند. بدین ترتیب، عرفان یهود نتوانسـت سیر ثابتی را طـی کند و ماندگار شـود. این در حالی اسـت که در سایر ادیان سامی وضعیت به این صورت نبود، بلکه در آن ادیان عرفان هم به شکل فردی و هم به شکل سلسله‌ای اسـتمرار یافت. هم در مسیحیت و هم در اسلام سلسله‌ها و طریقه‌های عرفانی و هم عارفان فراوانـی را می‌توان یافت که این مسـیر را ادامه داده‌اند و حرکتشان به صورت بالنده ادامه دارد و هرگز از حرکت باز نماندند. وضع کنونی این سلسـله‌ها و طریقه‌ها مؤید این ادعا است.

امـا با وجود این، عرفان یهود دسـت‌کم در سـه دوره فعال بوده اسـت: یکی بعد از اسـارت بابلی در قرون ۶ و ۵ ق.م. در قالب عرفـان قباله و دیگـری در قرون ۱۲ و ۱۴ میلادی در قالب قباله و سـوم در قـرن ۱۶ در اسـپانیا و آلمان در قالب حسیدیم نوین.

اگر چه ایـن عرفان در یهود نتوانسـت آن‌چنـان که باید و شـاید به حیات خود ادامـه دهـد، امـا عناصر اصلـی آن در عرفان مسـیحیت و اسلام پی‌گیری شد و استمرار یافت. عرفان مرکبه در مکاتب عرفانـی وحدت شـهود و عرفان وحدت وجـودی قبالـه‌ای در مکاتـب عرفانی وحدت وجود مسـیحیت و اسلام ظهور بارزی یافته است.

بـه رغـم آن کـه عرفـان یهـود در دانشگاه‌های برجسته دنیا به عنوان یک رشـته تخصصی مورد توجـه اهل نظر و تحقیق شـد، در ایـران چندان خبری از ایـن عرفان وجود نداشـت و به زبان فارسی حتی یک مقاله جدّی درباره این عرفان نمی‌توان پیدا کـرد، بلکه ترجمه خوبی هـم در باره این عرفـان به زبان فارسی وجود نداشـته است. چند ترجمه و نگارش غیر قابل اعتنا در دسـت بود که به هیچ وجه نمی‌توان بـه آن‌ها به عنوان منبع نگریسـت تا این که در سال ۱۳۸۰ در مجله هفت آسمان سـه مقاله شامل یک ترجمه و دو تألیف به چاپ رسـید که قابل اعتنا بودند، ولی هنوز هیچ کتابی تألیف یا ترجمه شده در این زمینه وجود نداشـت. این مهم در سـال ۱۳۸۵ بـه انجام رسـید و مهم‌تریـن کتاب برجسته‌ترین عرفان‌شناس یهود در دنیا یعنی گرشوم شـولم به فارسی ترجمه و چاپ شد. باید گفت که انتشـار این ترجمه در شناخت عرفان یهود می‌تواند نقطه عطفی محسـوب شـود، چرا که با استناد و تکیه بر این ترجمه می‌تـوان تحقیقات جدیدی را آغاز کرد، بلکه نقد و بررسی همین اثر هم می‌تواند باب‌های جدیدی را در شـناخت عرفان یهود بگشـاید که مقاله حاضر در همین راسـتا تنظیم شده است.

گفتنی اسـت که شولم بزرگ‌ترین محقق در عرفان یهود اسـت که دسـت کم با نوشتن کتاب جریانات بزرگ در عرفان یهود گام مهمی در شناخت این عرفان برداشت.

مروری بر حیات گرشوم شولم

شولم در سال ۱۸۹۷م. در برلین آلمان زاده شد و در سال ۱۹۸۲م. از دنیا رفت. او در رشته‌های ریاضیات، فلسفه و ادبیات به مطالعه پرداخت و سرانجام در ادبیات عبری دکتری گرفت و پایان‌نامه خود را به ترجمه و تحقیق در یکی از مشکل‌ترین متون قباله‌ای اختصاص داد. شولم پیش از تشکیل دولت اسراییل وارد دانشگاه اورشلیم شد و به تدریس عرفان مشغول شد و این مسئولیت را تا سال ۱۹۶۵م. ادامه داد.

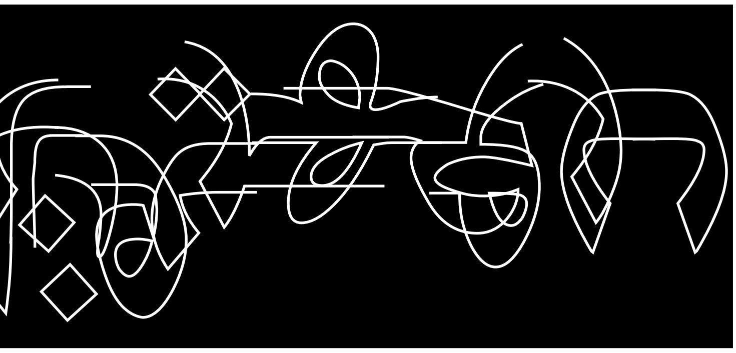
از شولم آثار زیادی باقی مانده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱. مکتب گنوسی در یهود؛[۱] ۲. عرفان مرکبه؛[۲] ۳. سنت تلمودی؛[۳] ۴. درباره قباله و سمبولیسم آن؛[۴] ۵. درباره شمای عرفانی الوهیت؛[۵] ۶. زوهر؛ کتاب جلال؛[۶] ۷. جریانات بزرگ در عرفان یهود[۷] (کتاب حاضر)؛ ۸. شرح حال مسیح دروغین، شبتای صوی؛ و ۹.منابع مکتب قباله.

شولم بسیاری از آثارش را به زبان‌های آلمانی، عبری و انگلیسی به نگارش در آورده است. از جمله کتب انگلیسی وی همین کتاب است که بارها تجدید چاپ شده است. شولم این کتاب را به پاس دوستی به والتر بنیامین تقدیم کرده است. به علاوه مقدمه انگلیسی کتاب رابرت آلتر در توصیف کتاب شولم نوشته است که در جای خود مفید است.

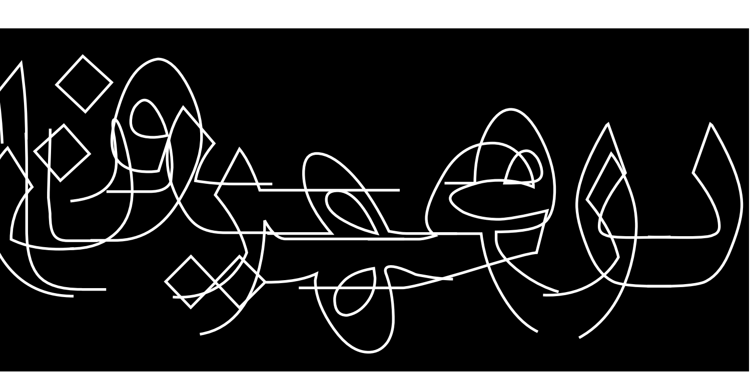
معرفی سرفصل‌های کتاب:

۱. مقدمات. کتاب حاضر مزین است به مقدمات و پیش‌گفتارهایی که حاوی مطالب مفید درباره کتاب و موضوع آن؛ عرفان یهود است.

۱-۱. پیش‌گفتار مترجم. مترجم در پیش‌گفتار خود از عرفان به معنای اعم کلمه سخن گفته و آن را معارفی دانسته که می‌کوشد آدمی را از دنیای محسوس، به مدد صفای درون، بیرون آورده تا به هستی حقیقیِ به ظاهر نیستی‌نما رهنمون سازد.[۸] مترجم همه ادیان را حاوی و حامل نوعی از عرفانی می‌داند به گونه‌ای که میان این دو تلازم برقرار است، به این معنا که بدون دین عرفان بستری برای رشد نمی‌یابد و بدون عرفان دین از گوهر اصلی‌اش خالی خواهد ماند.[۹] به علاوه دینداران خود پیش از آن که مؤمن و دیندار خوانده شوند، سالکان طریقت الهی‌اند.[۱۰] عرفان در حقیقت نوسانی است میان الاهیات و هنر، که اگر جنبه الاهیاتی آن قوی‌تر شود، شخصیت‌هایی چون اکهارت به ظهور می‌رسند و اگر جنبه هنری آن پررنگ‌تر شود، شخصیت‌هایی چون مولوی و ترزای آویلایی متولد می‌شوند.[۱۱]
مترجم عرفان را عامل وحدت ادیان دانسته؛ چرا که این آموزه در تمام ادیان به شکل پررنگ و قابل ملاحظه‌ای وجود دارد.[۱۲] مترجم در ادامه



با یادکردی از عرفان ادیان در صدد اثبات این ادعا برآمده است و در ادامه این مبحث به‌تفصیل به عرفان یهود پرداخته و یهود را دینی دانسته است که قدیمی‌ترین کتاب مقدس منسوب به خدا را داراست. در این کتاب (البته درست‌تر آن است که بگوییم کتاب‌ها) می‌توان به مفاهیم و گزاره‌ها، بلکه نظام‌های اخلاقی، شریعتی، فلسفی و عرفانی دست یافت، اما به سبب دچار شدن این قوم به مصایب و بلایای مختلف، یهودیان نتوانستند به بسط و گسترش عرفان موجود در این منابع اهتمام ورزند، بلکه عرفان یهود رفته‌رفته لاغرتر از آنی شد که در متون دینی مطرح شده بود، اما به رغم این مسایل این عرفان در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم در اسپانیا از نو احیا شد، اما این بار آموزه‌های این عرفان به زبان عربی و فارسی ارایه گردید. عارفان و فیلسوفانی نظیر ابن‌باقودا و موسی‌بن میمون به عربی و ابن‌امینا و ابن‌شاهین به زبان فارسی این مفاهیم را عرضه کردند. پس از این دوره بود که کتاب زوهر نوشته شد و ابوالعیفا بزرگ‌ترین عارف یهودی در همین دوره می‌زیست. از این نظر است که می‌توان این دوره را دوره فربهی عرفان یهود نام نهاد.[۱۳]
مترجم در ادامه پیش‌گفتار به معرفی اجمالی زوهر پرداخته، دو اندیشه تلمودی و قباله‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد و در نهایت محتوای این اثر را به اختصار گزارش می‌کند. در واقع در کتاب حاضر از حسیدیم هم سخن به میان آمده است؛ حسیدیم جماعتی از یهودیان‌اند که در برابر تمایلات هلنیستی قد برافراشته‌اند و بعدها شخصی به نام بعل‌شم‌طوو آن را از نو احیا کرده، به شکل نوینی عرصه می‌کند. به علاوه توضیح عقاید ابوالعفیا، تبیین و تحلیل عرفان از موضوعاتی است که در این اثر مورد توجه قرار گرفته‌اند که در ادامه این مقاله به‌تفصیل به آن‌ها خواهیم پرداخت.



۲-۱. پیش‌گفتار متن انگلیسی. رابرت آلتر بر متن انگلیسی کتاب حاضر پیش‌گفتاری نوشته است و در طی آن چگونگی شکل‌گیری این اثر را توضیح داده است. وی در ابتدای این پیش‌گفتار به بررسی رابطه شولم و والتر بنیامین (۱۸۹۲-۱۹۴۰) پرداخته و از شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی عصری که این کتاب در آن تألیف شده، سخن گفته است. نقطه علاقه بین دو نفر قطعات نسخ خطی بود که در حقیقت بنیامین را به سوی فعالیت‌های عقلانی و فرهنگی سوق می‌داد و خود وی قطعات حکمی و گذشتگان را جمع‌آوری می‌کرد.[۱۴] شولم نیز در همین راه گام بر می‌داشت، اما فرق اساسی این دو آن بود که شولم کار خود را به اتمام می‌رساند، در حالی که بنیامین در ناتمام گذاشتن کارهایش نبوغ داشت.[۱۵]

آلتر در این پیش‌گفتار با ذکر خلاصه‌ای از زندگی علمی شولم به رابطه او با والتر بنیامین پرداخته و نامه‌نگاری‌های این دو را مورد توجه قرار داده است. ضمن این که وی کتاب شرح حال مسیح دروغین را مهم‌ترین کتاب شولم بر شمرده است. آلتر بخشی از پیش-گفتار خود را به توصیف کتاب حاضر اختصاص داده و از اهمیت آن سخن گفته است. این کتاب هم کتابی تحقیقی است و هم دلکش. شولم در این کتاب توانسته به تفسیر و تحلیل حکایات رمزی و عرفانی قباله و سایر جریانات عرفانی یهود بپردازد. لذا تفسیر وی برای خوانندگانی که در زمینه عرفان تخصص ندارند، جذاب است[۱۶] و برای کسانی که تخصص دارند، زوایای زیادی را می‌گشاید.

آلتر درباره انگیزه شولم از تألیف این کتاب بر این نظر است که وی هرگز رویای چیز خاصی در نظر نداشت، جز تلاش و اهتمامی محققانه و هوشمندانه برای فراهم آوردن مواد «مناسب» برای کار خویش.[۱۷]

آلتر در ادامه مطلبش به بررسی نظر شولم درباره زوهر پرداخته و اشاره کرده است که تا زمان تحقیقات شولم دیدگاه‌های موسی دی لئون[۱۸] درباره متون قباله‌ای اعتبار داشت، اما پس از شولم نظریه وی مبنی بر یکی بودن این منابع و این که شیمعون بریوحای[۱۹] آن‌ها را به نگارش در آورده، قوت گرفت.[۲۰]

بررسی نظرات تفسیری شولم و نقدهای دیگران، نقد شولم به سایر مکاتب عرفانی یهود، سنجش کار شولم، تعلق خاطر شولم به جذبات عرفانی، دیالکتیک موجود در زوهر، نظر شولم درباره عرفان شبتای، کلام از نظر شولم، هدف شولم از عرفان پژوهی، نقد شولم بر عرفان شبتای، شولم و صهیونیسم و توانایی شولم در فهم تناقضات ملهم از قباله از مطالبی‌اند که در ادامه پیش‌گفتار آلتر آمده‌اند.[۲۱]

۳-۱. مقدمه شولم بر چاپ نخست. شولم در این مقدمه ضمن ارایه گزارش از نحوه تدوین و تألیف این کتاب اشاره کرده است که کتاب حاضر حاوی سخنرانی‌ها و مقالات متعددی که پیشتر به طور چشمگیری در نشریات مختلف چاپ شده بودند.

٤-۱. مقدمه شولم بر چاپ دوم. که مطلب در خوری ندارد.

۲. فصل‌ها. کتاب حاضر نُه فصل است که ذیلاً به اختصار گزارشی ارایه می‌شود.

۱-۲. فصل اول. این فصل به بیان خصایص کلی عرفان یهود اختصاص یافته است و مؤلف پس از تعریف عرفان و نقد و بررسی برخی تعاریف به بررسی نسبت دین و عرفان پرداخته و بر این نکته پافشاری کرده است که عرفان یهود بر نظریه حیات خداوند متمرکز شده است و سالک باید بر روی عرش و صفات الهی مراقبه کند.[۲۲] شولم درباره خدا چند اصطلاح اساسی را مورد توجه قرار داده است که یکی از آن‌ها ان سوف[۲۳] است که به ذات نامتعین خدا اشاره دارد.[۲۴] این وجه خداوند را می‌توان با مقام الوهیت[۲۵] اکهارت و احدیت ابن‌عربی مقایسه کرد. اصطلاح دیگر در این زمینه دمیورگ[۲۶] است که نقش وجه خلاقیت خدا را ایفا می‌کند و در فرهنگ اسلامی با عقل فعال قابل مقایسه است. اصطلاح بعدی سفیروت است که در واقع همان صفات خداوند هستند که عارف باید در سیر و سلوک خود از آن‌ها نیز بگذرد و به وحدت میان ان سوف و سفیروت برسد تا مفهوم خدا به عنوان اصل همه مقامات متعدد تعالی یابد و او شاهد این رخداد باشد.[۲۷]

نکته مهمی که در این فصل بدان پرداخته شده، مسئله وحدت وجود در عرفان قباله است. اگر مترجم درست ترجمه کرده باشد، شولم مدعی وحدت وجودی بودن عرفان قباله است: «آیین قباله خالی

از ثنویت است اگر از لحاظ تاریخی میان روش تفکر آیین قباله با روش تفکر پیروان آیین گنوسی که به دو خدای مکنون و خدای صانع معتقدند که این دو ضد هم‌اند بر عکس همه جهد المقال همه متقدمان آیین قباله مصروف گریز از نتایج وخیم ثنویت گشت، در غیر این صورت، آنان قادر نبودند که در جوامع یهودی به ابقای خویش توفیق یابند».[۲۸]

نکته دیگری که در این فصل مهم به نظر می‌رسد نظر قباله در باره تورات است. تورات از نظر قباله‌ای‌ها منظومه‌ای زنده و به مثابه تجسد وحی حکمت الهی (=عقل فعال) است که از ازل انعکاسات بدیع نور را همواره ساطع می‌کند.[۲۹] در همین راستا است که زبان عبری نیز از نظر یهودیان اهمیت پیدا می‌کند، زیرا کتاب مقدس به زبان عبری نازل شده است. پس از نظر قباله‌ای‌ها عبری یعنی زبان مقدس، صرفاً برای اظهار اندیشه‌های معین نیست، بلکه این زبان ارزش عرفانی فراوان دارد. کلام و سخن به خدا می‌رسد، زیرا از او آمده است. زبان معمولی بشر، نقش ظاهر پسندش تنها یک ماهیت عقلانی است که مظهر زبان خلاق خداست. از نظر ایشان کل خلقت از منظر خدا چیزی جز تبیین ذات مکنون نیست. هر چه حیات دارد، وضعی از زبان خداست و وحی چه چیزی جز نام خدا را می‌تواند با خود همراه داشته باشد؟[۳۰]

مؤلف در این فصل با تعبیرهای مختلف در صدد برآمده تا مفهوم قباله را برای خوانندگان روشن سازد. از نظر وی قباله تنها نام یک باور خاص و جزمی نیست، بلکه اصطلاحی عام است که بر همه نهضت‌های دین اطلاق می‌شود.[۳۱] و در جای دیگر به تحلیل و بررسی این اصطلاح از نظر لغوی پرداخته می‌گوید: قباله از نظر لغت‌شناسی به معنای «سنت» است که در ذات خود، سرشت متناقض‌نمای عرفانی را نشان می‌دهد. این عرفان از ابتدا با مفهوم سرور عجین بوده است، زیرا ژرف‌ترین مواد و موضوعات سری حیات بشری را در بر دارد که هنگام مواجهه انسان با خدا محقق می‌شوند. به علاوه این مکتب عرفانی تنها برای برگزیدگان (نه عوام و متوسطان جامعه یهود) مهیا شده است. تنها چنین کسانی‌اند که می‌توانند چنین مکتبی را بیاموزند و آن را به مریدان خویش انتقال دهند. البته آن علاقمندان این مکتب به درجه برگزیدگی نرسیدند خود اقدام به تشکیل محافلی کردند تا بتوانند معارف قباله‌ای را در دنیا گسترش دهند.[۳۲]

یکی از ویژگی‌های این مکتب عرفانی تقید به شریعت یهود است. این تکریم و تقید مؤید آن است که رهبران و پیروان این مکتب در صدد بودند تا شهود خود را با سنت دینی‌شان منطبق سازند، بلکه شهودی حقیقی تلقی می‌شد که با سنت حقیقی (شرعی) سازگار شود.[۳۳]

به رغم آن که صبغه فلسفی مکتب قباله قابل ملاحظه است، اما



پس از ظهور تعارضی با فلسفه پیدا کرد و مشاجرات زیادی میان حامیان قباله و عقل‌گرایان در گرفت که تأثیر عمیقی در ساختار و قواعد پیشین یهود به جای گذاشت.[۳۴] شاید همین نگرش فلسفی باعث پیچیدگی این مکتب شده است. از این جهت، دست‌یابی به روش فهم این مکتب حایز اهمیت بسیاری است. تمثیل و فهم و تحلیلی آن از جمله راه‌هایی‌اند که می‌توان از طریق آن آموزه‌های عرفانی این مکتب را فهمید؛ چرا که پیروان این آیین از این روش در بیان آموزه‌ها بهره می‌جستند. اگر این تمثیل را بتوان، به مثابه ظهور تصویری که با چیز دیگری آشکار می‌گردد، تعریف و محدود ساخت، در این حال، نماد یا مثال عرفانی، ظهور دیگری از امر غیرقابل وصل است که به طور غیر قابل وصف بوده، امکان مرتبط شدن با چیز دیگر را که متعلق به حوزه دیگری است از دست می‌دهد و حقیقت آن شیء، از آن حیث که وجود دارد، به باطن خود باز می‌گردد و از دسترس ما دور می‌شود. واقعیتی که وصل‌ناپذیر و مکنون است، در تمثیل توصیف می‌شود. از نظر قباله‌ای‌ها وجود هر چیزی ملازم با کل خلقت و آینه اشیای دیگر است، اما در ورای آن، او چیز دیگری را کشف می‌کند که در حجاب اثر نمادین دیگری مختفی است. این امر انعکاسی است از حقیقت متعالی؛[۳۵] چرا که جهان سراسر نماد و تمثیل با همان جسم مثالی است.

از ویژگی‌های دیگر مکتب عرفانی قباله مردانه بودن آن است. هم تاریخ قباله و هم آموزه‌های متافیزیکی آن مبین و مؤید آن است که این طریقه برای مردان تنظیم شده است نه زنان. در تاریخ این مکتب، هیچ نشانی از نفوذ و تأثیر زن نیست.[۳۶]

۲-۲. فصل دوم عرفان مرکبه و آیین گنوسی. مؤلف در این فصل به بررسی عرفان مرکبه و نسبت آن با گنوسی پرداخته است. ریشه‌های اولیه این عرفان در کتاب‌های عهد عتیق به ویژه کتاب حزقیال است که در قالب آن مکاشفه عرابه الهی طرح شده است.



مؤلف به همین مناسـبت به معرفی منابـع اصلی این عرفان به ویژه ادبیات هخالوتی پرداخته است. کتاب‌های خنوخ، هخالوت اکبر، هخالوت اصغر و کتاب سوم خنوخ از جمله مهم‌ترین آن‌ها هستند.[37]

۳-۲. نهضـت حسـیدی در آلمـان قرون وسـطی. یکی از کشـورهایی که در دوره پراکندگی بـزرگ یهودیان زیادی را در خود جای داد، آلمان است. در این سرزمین بود که همزمان با ادامه حیات یهود، عرفان یهود نیز بستری برای رشد پیدا کرد.
کلمه حسیدیم جمع است به معنای پارسایان، یک نفر حسیدی وقتی عینیـت کامل و کافی پیدا می‌کند که سـه ویژگی را داشـته باشـد: ۱. اعـراض از همـه چیز در دنیـا؛ ۲. تصفیه کامل ذهن و اندیشـه؛ ۳. ایثارگری که زمینه آن در نظم اسـت.[38] شـولم در توضیح ویژگی اول بر این پافشـاری می‌کند که یک نفر حسیدی می‌بایست متحمل توهین‌ها و ناسزاها و بی‌شرمی‌ها شود، بدون آن که کم‌ترین دلهره‌ای به خود بدهد، باید تحمل این امور را بر خود هموار سازد.[39]

۴-۲. فصـل چهارم. این فصل آموزه‌های عرفانی ابوالعفیا را مورد توجه قرار داده است که در قرن سیزدهم به ظهور رسید. در این دوره ادبیاتی فراهم شـد که نهایتاً منجر به ایجاد تحول عظیمی در عرفان قباله در اوایل قرن چهاردهم در آلمان و اسپانیا گردید.
مؤلف در ادامه این فصل به ارایه گزارش مختصری از زندگی ابوالعفیا و مکاشفات او پرداخته است. آن‌گاه به تجزیه و تحلیل عرفان ابوالعفیا اهتمام ورزیده اسـت. او برای تحقق مراقبـه قواعد خاصی را تدوین می‌کنـد و نام هوخمت‌ها صروف[40] که به معنـای علم تلفیق حروف اسـت، بر آن می‌نهد. این علم راهنمای روشـمند معطوف به مراقبه اسـت که با هدف حروف و شکل ظاهری آن‌ها تدوین می‌گردد. این علم با موسـیقی ارتبـاط نزدیکی دارد به این معنـا که رعایت دقیق اصول مراقبه برای شخص مراقبه کنند، حسی پدید می‌آورد که بسیار نزدیک اسـت به چیزی که از سـماع نغمات موسیقی بر می‌آید. علم تلفیـق نوعی تفکر محض اسـت که در مقام الفبای موسـیقی جای دارد.[41] ابوالعفیا خود در این موضوع چنین نوشته است: بدان که روش حروف را می‌توان با موسـیقی مقایسـه کرد؛ زیرا گوش اصواتی را از ایقاعات مختلفی در مطابقت با سرشـت ملودی و ابزار آن می‌شـنود. افـزون بر این، دو ابزار متفـاوت می‌تواند یک تلفیق را صورت دهد و اگر اصوات ترکیب می‌گردند، گوش شـنونده حسی مطبوع در معرفت تنوع آنها به خاطر می‌سپارد تارها (تارهای موسیقی) به وسیله حرکت دسـت راست و چپ لمس می‌شـوند و صوت به گوش دلنواز می‌آید. از گوش احساسـات به قلب سفر می‌کنند و از قلب به طحال یا مرکز حرکـت می‌روند و لذات اصوات و ملودی‌های گوناگون دلپذیر نوینی را می‌آفرینند. غیر ممکن اسـت ایجـاد آن مگر در طی تلفیق اصوات و عین همین نکته، درباره تلفیق حروف صادق اسـت. چون نخستین تار را لمس می‌کند، مقایسـه می‌شـود با نخسـتین حرف و به همین نحو، دوم و سـوم و چهارم و پنجم می‌گذرد و اصوات گوناگون تلفیق می‌شـوند و اسـراری را که خویش را در این تلفیقات ظاهر می‌سازد، قلب را راحتی می‌بخشد، زیرا به حقایق خدای خویش معرفت می‌یابد و بـا لذت جـاودان تازه می‌ماند.[42] به عقیـده وی عارف در این حال، ابواب بسـته نفس را گشـوده می‌یابـد و در موسـیقی تفکر محض، حقیقتی را می‌یابد که دیگر در بند «حس» نیسـت و می‌فهمد که در جذبه و وجد، ژرف‌ترین هارمونی‌ها که در حرکت حروف اسـم اعظم ریشه دارد، جملگی راه خویش را به سوی خدا باز می‌گشایند.[43]
از نظـر وی جهان حروف کـه در مراقبه عرفانی نظم و قاعده خاصی پیدا می‌کنند، همان جهان حقیقی رستگاری عارف‌اند. در این‌جا عارف از قاعـده و چارچوب زبان‌های خاص فراتر مـی‌رود و هر حرفی کل جهـان را به او نشـان می‌دهند. نه فقط زبان عبـری بلکه هر زبانی به واسـطه تعالی یکتـا و منحصر به فرد، به زبان خـدا تغییر صورت می‌دهد.[44]
مؤلف در ادامه این مباحث به بررسـی آثار ابوالعفیا پرداخته است و تا حد امکان نظرات وی در این آثار مورد تدقیق قرار داده است. واقعیت این اسـت که این فصل از کتاب جـزو جذاب‌ترین بخش‌های کتاب اسـت و مترجم نسبت به سایر بخش‌ها در این فصل بهتر توانسته از عهده ترجمه برآید.

۵-۲. فصل پنجم زوهر. از عنوان این فصل پیداست که به معرفی و بررسـی عرفان مندرج در زوهر اختصاص دارد. در سال‌های پس از زمانی که ابراهیم ابوالعفیا در ایتالیا در حین نگارش شـرح و تفسـیر تعالیم قباله‌ای خویش بود، در جایی در قلب کاستیل کتابی نوشته شد

که بعدها بر همه اسناد و مدارک قباله‌ای سایه افکند. این اثر زوهر بود. جایگاه این کتاب در تاریخ قباله به قدری زیاد است که با کتاب مقدس و تلمود هم رتبه شد. نویسنده این کتاب هر که باشد، در صدد بود تا شرحی مطبوع با زبانی قابل فهم برای نظرات خویش بنگارد. ذهن وی کاملاً غرق در دنیای قباله‌ای بود، اما پس از آن که در میان دوستداران و بیرون قباله شناخته شده مکانت والایی به دست آورد و بعدها همین جایگاه را در میان تمام یهودیان پیدا کرد.[۴۵]

به نظر مؤلف کتاب زوهر به سبک رمان عرفانی نوشته شده است و از چنان طراوتی برخوردار است که تا آن زمان در میان آثار قباله‌ای سابقه نداشته است. وی در ادامه با طرح این نظر که مجموعه قابل ملاحظه‌ای با عنوان زوهر گرد آمده است که مسلماً به نویسندگان مختلفی مربوط است، به بررسی این مجموعه پرداخته و به معرفی و بررسی تک تک آن‌ها می‌پردازد.

مؤلف در ادامه با طرح این سؤال که مؤلف واقعی زوهر کیست اذعان می‌کند که پاسخ دقیقی برای این سؤال نمی‌توان داد، اما شواهد و قراین نشان می‌دهد که موسی دِلئون باید مؤلف این کتاب باشد هر چند که پرسش‌های زیادی همچنان بی‌پاسخ مانده‌اند.[۴۶]

۶-۲. کتاب زوهر؛ نظام وحدت وجودی در کتاب زوهر.

عرفان مرکبه عرفانی مبتنی بر وحدت شهود است و دستاورد نهایی سالک در این عرفان مشاهده خداوند در عرابه خویش است و پیش‌تر از آن مرحله‌ای در کار نیست، اما ظاهراً عرفان قباله هدف و مرحله‌ای فراتر از این را طرح می‌کند و آن، رسیدن به وحدت با خداوند است. البته نباید فراموش کنیم که در یک نظام وحدت وجودی دست‌یابی به وحدت بی‌معناست، زیرا پیش از آن که عارف اراده وحدت بکند، میان انسان وحدتی تکوینی محقق شده است و تنها کار عارف وحدت وجودی، معرفت به چنین وحدتی است. پس در نظام وحدت وجودی هرگز عارف وحدتی را کسب نمی‌کند، بلکه به وحدت موجود وقوف پیدا می‌کند. از نظر شولم زوهر در واقع نظریه‌هایی در تقابل با اندیشه ابوالعفیا است. اگر عرفان ابوالعفیا برای خواص طراحی شده بود و تنها زبدگان می‌توانستند از آن بهره بجویند، عرفان زوهر بازتاب رنج‌های مرسوم بشر هم بوده و عوام به سهولت می‌توانستند آن را درک کنند. به علاوه عرفان ابوالعفیا بسان یک منظومه فکری است؛ در حالی که عرفان زوهر بسان متنی پر از پند و اندرز و موعظه و دقیقاً مقید به متون مقدس و البته فاقد یک نظام سیستماتیک است.[۴۷]

مؤلف پس از ذکر این مسایل به بررسی عرفان زوهر پرداخته، اما در ابتدا به بررسی برخی اصطلاحات آن از قبیل سفیروت اهتمام کرده است که این واژه جمع کلمه سفیرا به معنای عدد است، ولی بعدها

در اثـر تطوراتی که پیدا کرده، در معنای ظهور و تجلی قوای الهی به کار رفته اسـت.[۴۸] این اصطلاح در تمـام مکاتب عرفانی یهود کاربرد دارد. به همین مناسبت مؤلف به عنوان مقدمه بحث‌اش به مقایسه دو مکتب عرفانی قباله و مرکبه پرداخته است. جهان مرکبه دارای عرش سـماوی و قصرهای فراوانی اسـت که سـالکان باید در صدد تملک آن‌ها برآیند، اما این اندیشه در عرفان قباله جایگاهی ندارد.[۴۹]

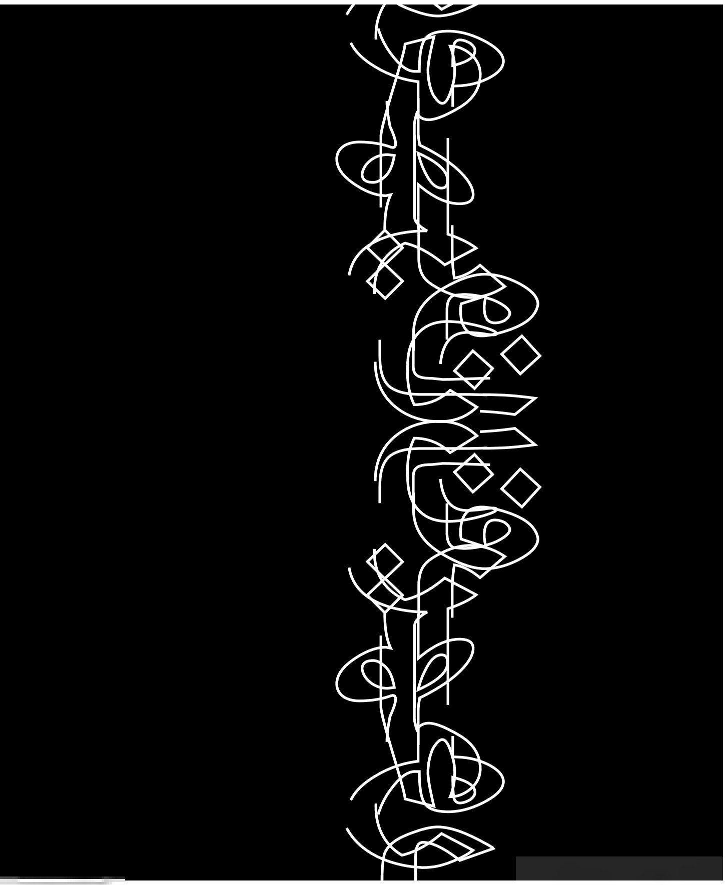
مؤلف در ادامه به بررسـی نسـبت عرفان قباله و کتبا زوهر پرداخته و به این نکته اشـاره کرده اسـت که ده سفیروت که در عرفان قباله به کار می‌رود، در عرفان زوهر نیز به کار رفته است؛ هر چند که نویسنده زوهر اصطلاحات دیگری نیز به کار گرفته اسـت. ده سفیروت به قرار زیر است:

۱. کترعلیـون؛[۵۰] «تـاج اعلای» خداونـد؛ ۲. حُخمـه؛[۵۱] «حکمت» یـا ایده‌ی ازلی خداونـد؛ ۳. بینا[۵۲] یعنی «عقل» خداوند؛ ۴. حِسِـد؛[۵۳] «عشـق» یا رحمت خداوند؛ ۵. گِوُورا/دین؛[۵۴] «قـدرت» خداوند؛ ۶. رحمیم؛[۵۵] «شـفقت» خداوند؛ ۷. نِصَـح؛[۵۶] «آخرین صبر» خداوند؛ ۸. هـود؛[۵۷] «عظمت» خداوند؛ ۹. یِسـود؛[۵۸] «اس» جمیـع قوای خلاقه خداوند؛ ۱۰. ملخوت؛[۵۹] «ملکوت» خداوند.

ملکوت در زوهر به عنوان کنیت اسـراییل[۶۰] یا شـخینا در نظر گرفته شده است.

ایـن سـفیروت ده فلک از افـلاک ظهور الهی به شـمار می‌آیند که خداوند از موطن خویش ظاهر می‌گردد. این‌ها جملگی با هم، «جهان وحدت یافته» حیات خداوند، جهان واحد یا عالما دیحودا را تشـکیل می‌دهنـد که هـر دو با مواردی خاص هماهنگ سـر و کار دارند که کتاب زوهر می‌کوشد آن‌ها را در تأملی بی‌پایان تفسیر کند، اما در این کتاب اصطلاحات کلاسـیک به کار نرفته اسـت، بلکه به جای آن‌ها از مفاهیمی بهره گرفته می‌شـود که بر گستره مفاهیم اساسی، نوری می‌افکنـد که در تصور کیفیت عرفانی خداوند از مفهوم اوصاف الهی می‌گریزد. نویسـنده زوهر از این مفاهیم با عنـوان «تاج‌های عرفانی پادشـاه مقدس» یاد می‌کند. این‌ها در واقع «وجوه پادشـاه»اند و در عین حال باطنی‌ترین وجه یا احسـن وجه یـا وجه عرفانی خداوندند. اینها ده مرتبه از جهان باطن‌اند که در خلال آن‌ها خداوند از نهان‌ترین موطن مخفی خود به ظهور خویش در شخینا نزول اجلال می‌کند.[۶۱]

قباله‌ای‌ها سـفیروت را برای بیان آنتروپومورفیسـم یا انسان‌انگاری مشروح کتب مقدس به کار می‌برند. به عبارت دیگر قباله‌ای‌ها از این طریق در صددند تا خدای انسان‌وار کتب مقدس را به تصویر کشند و بیـان کنند که هر یک از این‌ها نماد یکی از اوصاف و توانمندی‌های خداوند است که وجه شباهتی به اجزا و اعضای انسان هم دارند.



مؤلـف در ادامه این مبحث به بررسـی نظریه وحـدت وجود پرداخته است، به این معنا که از نظر وی عارف یهودی در زوهر به‌رغم پذیرش تعـدد اوصاف الهی آن‌هـا را در واقعیت و حقیقت یکی بیش نمی‌داند و سـعی می‌کند به وحدتی دسـت یابد که در حقیقت وجود دارد. پس او باید از کثرات مفروض هسـتی بگذرد تا بتواند به حصول وحدت با خداوند دست یابد.[۶۲]

۷-۲. فصل هفتم؛ اسـحاق لوریا و مکتب وی. نویسـنده در این فصل به بررسـی اسـحاق لوریا و چند نفر دیگر پرداخته و نقش و جایگاه وی را در عرفان قباله‌ای مشـخص سـاخته اسـت. اسحاق لوریا کم‌تراز دیگر قباله‌ای‌ها اهل تحقیق نبود، ولی بر خلاف افرادی نظیر قرطبی از خود اثر مکتوب به جا نگذاشـته اسـت، اما کوشید تا نظراتش را به قید کتابت در آورد. این آثار شـامل شـرح وی بر سفیرا دیصنیعوتـا[۶۳] یا کتاب اختفا که یکی از دشـوارترین بخش‌های کتاب زوهر اسـت. به علاوه سـه منظومه عرفانی از وی باقی مانده اسـت که برای دعای غذای شـبّات نوشـته شده اسـت که در زمره به یاد ماندنی‌ترین محصولات شعر قباله‌ای و می‌توان آن را در کتاب دعای یهود شرقی باز جست.[۶۴]

مؤلف در ادامه شروحی را که بر آثار لوریا نوشته شده نیز بررسی کرده و از جهات مختلف شخصیت وی را بررسی کرده، نظرات وی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. به علاوه نظرات عارفان پس از لوریا نیز بخش دیگری از این فصل است.

آرای مهم لوریا در نظریه صیمصوم خلاصه شده است. صیمصوم به معنای تمرکز، تراکم، انقباض است، اما در این مکتب به معنای عقب‌نشینی از یک نقطه است؛ به این معنا که وجود جهان به سبب مراحل انقباض در خداوند در قالب موجودی ممکن آفریده است. از نظر لوریا خداوند مجبور گشـت برای خلق دنیا اتاقی بیافریند که به وسیله آن، از آن حیث کـه بود، حیّزی را در باطن خویش، ترک گوید؛ یک چیز متقدم عرفانی که حضرتش از آن برون آید تا بار دیگر در فعل خلقت و تجلی خود بدان بازگردد. بنابراین، نخسـتین فعل ان سـوف مرحله بیرونی نیست، بلکه درونی است، که حرکتی رو به عقل و خارج شدن از خویشـتن خویش و نزول از خودی خود اسـت. در این‌جا به جای انبساط، انقباض داریم. خداوند که خود را در حدودی محکم و استوار نازل فرمود، با موجودی جایگزین شـد کـه به درون دوره فترت‌های وجود خاص خویش، نازل شـد و بنفسه فی نفسه منقبض گشت و از همان آغاز خلقت به کار در آمد.[۶۵]



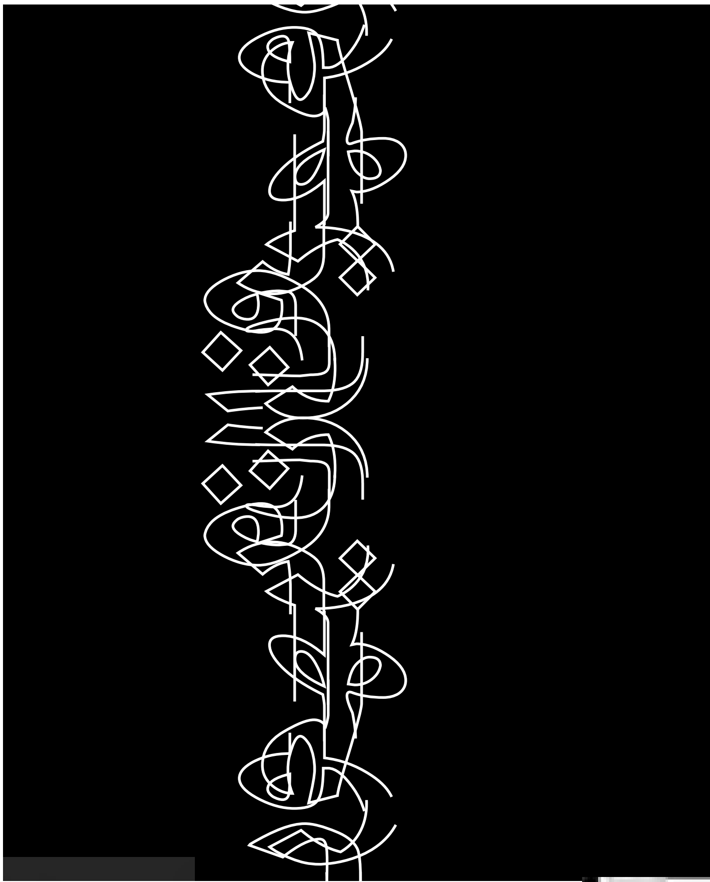
۸-۲. فصل هشـتم جنبش شبتای و بدعت عرفانی. مؤلف دراین فصل از نهضت‌هایی سخن گفته است که در صدد حفظ عرفان یهود برآمده‌اند. از جمله آن‌ها شـبتای صوی (۱۶۲۵-۱۶۷۶م.) است. ایـن نهضت با هدف احیای دین یهود البته با اقتباس از اسـلام بر پا شـد. به علاوه در ایـن فصل از ادامه دهندگان نهضت یاد شـده نیز سـخن گفته شده است. سـلیمان‌بن ابراهیم لانیاد و آلپویی از جمله آن‌هاست که نهضت خود را ملهم از سخنان شبتای صوی می‌داند که در سال ۱۶۶۵ شخصاً او را مؤظف به ادامه نهضت خود کرده است.

۹-۲. فصل نهم کتاب به بررسـی حسـیدیم؛ آخرین مرحله اختصاص یافته اسـت. مؤلف بر این نکته اشـاره کرده است که هیچ دوره دیگری در بسـط عرفانی یهـودی در کل میراث ادبی به عنوان آخرین مرحله، یعنی نهضت حسـیدی چنین اساسی مشروح و مفصل بیان نشده است.[۶۶]

مؤلف بـر این نکتـه تأکید می‌کند کـه ادبیات حسـیدی دوره‌های مختلفی را پشـت سرگذاشـته و به غایت رشـد خود رسـیده است و نویسندگان بی‌شماری در این ادبیات قلم زده‌اند و صاحب‌نظران عارف قابل ملاحظه‌ای به ظهور رسـیده‌اند؛ از جمله آنها می‌توان به مارتین بوبر،[۶۷] سیمون دوبنو[۶۸] و یعقوب مینکین[۶۹] اشاره کرد.

مؤلف در ادامه این مبحث به بررسـی نظرات افراد یادشـده و سـایر برجسـتگان ادبیات حسیدی پرداخته است و در پایان ویژگی‌هایی به قرار زیر برای ادبیات حسیدی بیان کرده است:

۱. فوران شور و اشـتیاق اساساً دینی در یک نهضت معطوف به احیای دینی، قدرت خویش را از مردم می‌گیرد.





۲. ارتباط فرد مهذّب و منوّر حقیقی که به اشراق الهی دست یافته است و رهبر و شیخ توده مردم گشته است، با پیروان و مؤمنانی که حیاتشان در اطراف مرکزیت شخصیت دینی وی می‌گردد، لازم است. این تناقض مربوط به رشد صدیقیسم گشت.
۳. ایدئولوژی عرفانی نهضت از میراث قبالایی نشأت می‌گیرد، ولی آرا و نظرات آن جنبه عمومی دارد که ضرورتاً به بی‌دقتی و سهو در اصطلاحات و عبارات تمایل می‌یابد.
۴. تشریک مساعی اصلی نهضت حسیدی با تفکرات دینی در قید تفسیر آن از ارزش‌های شخص و فردی است آرا و نظریات همان ارزش‌های اخلاقی فردی است عمومی گشته‌اند.[۷۰]

چند نکته

واقعیت این است که اثر حاضر اثری ماندگار و بسیار تحقیقی و عمیق است و تا به حال کتابی در این سطح در حوزه عرفان یهود به فارسی ترجمه نشده بود. گرشوم شولم عرفان‌شناس برجسته یهود کتاب‌های نسبتاً زیادی در این حوزه نوشته، اما این اثر منحصراً به جریانات عرفان اختصاص یافته است.

خوانندگان این نوشته با مترجم این اثر آشنا هستند و نیز با نوشته‌های این قلم نیز دست‌کم در حوزه نقد کتاب آشنایی دارند. از این نظر نیازی به معرفی مترجم محترم ندارند و صاحب این قلم تا به حال دو ترجمه از کارهای مترجم را خوانده و برای هر کدام هم مطلبی نوشته است. پیشاپیش و صراحتاً اعلام می‌کند که از این نوشته نهایت استفاده را کرده و خود را مدیون مترجم محترم می‌داند، اما برای غنای بیشتر کار نکاتی به ذهنش رسیده است که امیدوار است از نظر مترجم محترم هم بگذرد.

برخی از عبارت‌ها دارای ابهام‌اند و دست‌کم راقم این سطور مضمون و مفهوم آن را نفهمید. این‌ها دو دسته‌اند؛ یک دسته‌شان اصلاً قابل فهم نیستند. دسته دوم قابل فهم‌اند، اما اگر مترجم تأمل دوباره‌ای بکند، ترجمه بهتر خواهد شد. با عنایت به این نکات موارد مربوط ذیلاً می‌آیند.

۱. راقم این سطور معنای عبارت ذیل را متوجه نشد: «بعدها شولم در طی یک یادداشت که در سیمای دانشجوی سرخوش... به بنیامین اعترافی کرد مبنی بر آن که او نیز دست به اهتمامی سترگ زده است که عبارت است از تلفیق مواضع متعدد تاریخی».[۷۱]

۲.در عبارت زیر مراد از مذهب روشنایی معلوم نیست. اگر منظور مترجم از مذهب روشنایی همان زوهر است. چرا مترجم آن را به فارسی ترجمه کرده است؟ «دو فصل اول کتاب شولم درباره مذهب ظهور یا روشنایی و متون اساسی آیین قبالا، مثال‌های بارزی است که از تحقیقات استادانه که تداعی روشنگرانه به سیاق موتزارت(؟!!) است...».[۷۲]

مترجم یک جا کلمه ظهور، جای دیگر روشنایی و در جای دیگر ظهور یا روشنایی یا زوهر به کار برده است که نشان‌دهنده تشتت زیاد در ترجمه است.[۷۳] البته این تشتت تنها به این کلمه منحصر نمی‌شود، بلکه سایر جاها نیز چنین وضعیتی وجود دارد.

۳. «قبل از تحقیقات منیف شولم، منظر مرسوم در وصف نهضت شبتای این بود که این جنبش، پدیده‌ای عجیب و غریب است و با نهایت تأسف، مضمونی ضدعقلی از گونه روان‌پریشی روحی و بیماری هیستریک است که با هیچ گونه آگاهی جدی نسبتی ندارد»[۷۴] مضمون روشن است، اما روان و رسا نیست.

۴. این عبارت نیز نارسا است: «اصرار بر انقلابی و شورشی بودن همه وجوه آن وجود دارد که هیچ نیازی به یافتن ضرورت برای توضیح آن نظریات صلب و از روی تعصب نیست، مانند اندیشه تقدیس گناه، ولی به نظر می‌آید باعث بروز سیمای عملی در امتحانات بسیاری شد که راهنمای نسل بعد در عصر نوین قرار گرفت».[۷۵]

راقم این سطور که نتوانست از این عبارت به معنایی برسد. شاید خوانندگان بتوانند از عهده فهم این عبارات برآیند.

۵. ترجمه به گونه‌ای است که خواننده خط سیر اصلی را گم می‌کند. اصلاً مطلبی که در پیش‌گفتار آلتر بر این کتاب درباره نظر شولم درباره شبتای آمده، اصلاً واضح نمی‌کند که بالاخره شولم ناقد شبتای است یا طرفدار سرسخت آن و ضمن این که عبارتی که در ذیل می‌آید، کاملاً نامفهوم هم هست: «جنبش شبتای نمونه عالی از ارتباط دیالکتیکی درباره سنت است که شولم آن را اصل تقوای کامل

و پرهیزکاری در تمامی جلوه‌های عرفان یهود می‌دانست که در ورای هر معضل خاص قوم یهود قرار داشت».[۷۶]
جملــه بعدی نیز همین ابهام را داراســت: «کتــاب جریانات بزرگ یک بررســی محققانه و عمیق در پیدایــش و گاهی تقابل خطرناک میان ثبوت و تغییر در هر سنت تاریخی است».[۷۷]
۶. مترجم ترکیب «تعارضات سراســر متناقض»[۷۸] را به کار می‌برد که معلوم نیســت چه مقصودی داشته اســت و واقعاً شولم به دنبال بیان چه موضوعی بوده است.
۷. عبارت ذیل واقعاً گمراه‌کننده است: «مایه تأسف و تحسر است که ذوق شهودی فلسفی فراوان و سرشت درک عمیق چنین محصلاتی که عمــر خویش را مصروف چنین اهتمامــی کردند، بی‌حاصل ماند، زیرا فاقد آن قوای نقادنه [نقادانه] در باب اطلاعات فلسفی و تاریخی در ایــن حوزه بودند و به همین ســبب از اصل مقصــود دور ماندند و زمانی که می‌بایســت بــه معضلات مربوط به موضــوع می‌پرداختند، ناکام گشتند».[۷۹]
۸. ترکیب «مقامات ضدیه»[۸۰] برای صاحب این قلم نامفهوم است.
۹. عبــارت زیر نیز نیاز بــه اصلاح دارد: «این نکته ما را به ملاحظات بعدی دلالت می‌کند: اشــتباهی فاحش خواهد بود بینداریم که تمامی آنچه را که عرفانش می‌نامیم، همانند آن تجارب شخصی است که در تمام جذبه با مراقبه مجذوبانه خویش تحقق یافته است».[۸۱]
۱۰. عبارت: «بی‌معناســت که موســی، این مرد خدا را عارف بنامیم یــا این اصطــلاح را بر انبیا صادق دانیم کــه قوی‌ترین تجارب دینی خویش را حایز بودند».[۸۲]
۱۱. ترکیب «وقوف رهبانی» در عبارت همزمان با این نکته، روشــن خواهد شد که چرا عناصر معین از این وقوف رهبانی در سایر جاها نیز روی داده، و در شرایط متفاوتی در وقوف عرفانی رخ می‌دهد».[۸۳]
۱۲. عبارت «... در قالب‌های متنوع افراغ می‌گردد»[۸۴] روشن نیست.
۱۳. جملاتــی در صفحات ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۵ (چند مورد)،۶۶، ۷۲، ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۰ کامــلاً مبهم‌اند که مترجم و یا خوانندگان محترم به صفحات یاد شــده رجوع کنند با اندک تأملی متوجه خواهند شد که چه عبارات نامفهومی در صفحات یاد شده وجود دارد و نیازمند اصلاح‌اند.
یادآوری یک نکته، راقم این ســطور موفق نشــد تا ترجمه کتاب را با متن اصلی آن مقایســه کند، بلکه اشــکالاتی که در این نوشته آورد، تنها آن‌هایی بود که در نگاه اول مبهم به نظر می‌رســند. شک نیست که اگر ترجمه با متن اصلی مقایســه شــود، ریشه این ابهامات کاملاً آشکار خواهد شد. به علاوه تردیدی نیست که مترجم کوشش زیادی کرده تا هدف اصلی نویســنده را به زبان فارســی منتقل کند، اما بنا به اذعان مترجم، گرشــوم شولم بسیار ســخت‌نویس است. بنابراین، اشــکالات یاد شده از ارزش کار مترجم چیزی کم نخواهد کرد، بلکه تأمل بیشتر و بازنگری در ترجمه را ایجاب می‌کند.▌

پی نوشت‌ها

*عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران مرکزی

1. Jewish Gnosticism.
2. Merkabah Mysticism.
3. Talmudic Tradition.
4. On the Kabbalah and Its Symolism.
5. On the Mystical Shape of the Godhead.
6. Zohar; Book of Splendor.
7. Major Trends in Jewish Mysticism.

۸. رادمهر، فریدالدین، «پیش‌گفتار»، جریانات بزرگ در عرفان یهود، ص۱۱.
۹. همان.
۱۰. همان، ص۱۲.
۱۱. همان.
۱۲. همان، ص۱۴.
۱۳. همان، ص۱۵.
۱۴. همان، ص۲۴.
۱۵. همان.
۱۶. همان، ص۲۶.
۱۷. همان، ص۲۷.

18. Moses de Leon.
19. Šimeon bar Yohai

۲۰. همان، ص۲۸.
۲۱. همان، ص۲۸-۲۹.
۲۲. همان، ص۵۷.

23. En-sof.

۲۴. همان، صص۵۹.

25. Godhead.
26. Demiurge.

۲۷. همان، ص۶۰.
۲۸. همان.
۲۹. همان، ص۶۱.
۳۰. همان، ص۶۴.
۳۱. همان، ص۶۵.

۳۲. همان، ص۶۸.
۳۳. همان، ص۶۹.
۳۴. همان، ص۷۲.
۳۵. همان، ص۷۵.
۳۶. همان، ص۸۷.
۳۷. همان، صص۱۳۴-۹۵.
۳۸. همان، ص۱۴۸.
۳۹. همان، ص۱۴۹.
40. Hokhmath ha-Tseruf.
۴۱. همان، ص۱۹۴.
۴۲. همان، صص۱۹۵.
۴۳. همان.
۴۴. همان، صص۱۹۵-۱۹۶.
۴۵. همان، صص۲۱۹-۲۲۰.
۴۶. همان، صص۲۵۹-۲۶۰.
۴۷. همان، ص۲۷۱.
۴۸. همان، ص۲۷۲.
۴۹. همان، ص۲۷۳.
50. Kether Elyon.
51. Hokhman.
52. Binah.
53. Hesed.
54. Gevurah/Din.
55. Rahmim.
56. Netsah.
57. Hod.
58. Yesod.
59. Malkhuth.
60. Keneseth Israel.
61. alma de-yihuda.
۶۲. همان، ص۲۸۰.
۶۳. همان، ص۱۹۲.
۶۴. همان، صص۳۲۴-۳۲۵.
۶۵. همان، صص۳۳۰-۳۳۱.
۶۶. همان، ص۳۹۹.
67. Martin Buber.
68. Simeon Dubnow.
69. Jacob Minkin.
۷۰. همان، ص۴۱۹.
۷۱. همان، ص۲۳.
۷۲. همان، ص۲۷.
۷۳. همان.
۷۴. همان، ص۳۲.
۷۵. همان، ص۳۴.
۷۶. همان، ص۳۵.
۷۷. همان.
۷۸. همان، ص۳۶.
۷۹. همان،ص۴۸.
۸۰. همان، ص۵۱.
۸۱. همان، ص۵۲.
۸۲. همان، ص۵۳.
۸۳. همان، ص۵۴.
۸۴. همان، ص۵۷.